



# تطابق عین و ذهن در بحث وجود ذهنی<sup>۱</sup>

آیت‌الله غلامرضا فیاضی<sup>۲</sup>

## چکیده

دربارهٔ فلسفهٔ پیدایش و شکل‌گیری بحث وجود ذهنی، دو نظریه وجود دارد. برخی بر این باور هستند که بحث وجود ذهنی به منظور اثبات مطابقت ذهن و عین شکل گرفته است. در مقابل، گروهی معتقدند وجود ذهنی، بحثی وجودشناختی و در مقام اثبات وجود ذهنی در کنار وجود خارجی است. در این نشست استاد فیاضی با تأکید بر دیدگاه دوم، در پی تبیین این نکته است که نظریهٔ کسانی که معتقدند ماهیت برخی از اشیا و واقعیت‌ها به ذهن می‌آید و نیز نتایج و پیامدهایی که از این نظریه بدست می‌آورند، نادرست است. از نظر ایشان نظریهٔ وجود

---

۱. تاریخ سخنرانی: خرداد ۱۳۸۵ ش.

۲. برای آشنایی با استاد، رک: پایان متن.



ذهنی نه تنها مشکل مطابقت را حل نمی‌کند؛ بلکه این مشکل، خود بر نظریه وجود ذهنی مبتنی است و راه حل آن را باید از راه دیگری جست. واژگان کلیدی: وجود ذهنی؛ علم حصولی؛ ماهیت؛ مطابقت؛ ارزش شناخت.

### مقدمه

مسئله وجود ذهنی از مباحث دیرپای حوزه‌های فلسفه و کلام اسلامی محسوب می‌شود که در باب نحوه تحقق و تبیین علم نقش برجسته‌ای دارد. در مورد علت طرح مبحث وجود ذهنی<sup>۱</sup> در فلسفه اسلامی دو نظر وجود دارد<sup>۲</sup> که طبق نظر مشهور، بحث وجود ذهنی در راستای بحث مطابقت ذهن و عین در فلسفه اسلامی طرح شده است. مبتنی بر این دیدگاه، ماهیات دارای دو

۱. مسئله وجود ذهنی، مسئله جدیدی است که سابقه‌ای در فلسفه یونان ندارد و برای اولین بار ابن سینا لفظ وجود ذهنی را به کار برده و فلاسفه بعد از وی به تبعیت از او این بحث را گسترش داده‌اند. اما اینکه برخی از متفکران معاصر نظیر مرحوم مطهری می‌گویند: در کتاب‌های ابن سینا فصلی برای این بحث باز نشده است، بلکه حتی لفظ «وجود ذهنی» در نوشته‌های وی و حکیمان قبل از وی، چون فارابی به چشم نمی‌خورد و نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند، امام فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۷)، درست نیست. زیرا در کتاب‌های ابن سینا هر چند فصلی مستقل به بحث وجود ذهنی اختصاص نیافته است؛ اما لفظ وجود ذهنی در کلمات ابن سینا بکار رفته است و بنابراین فخر رازی را نمی‌توان مبدع بحث وجود ذهنی دانست. از جمله در ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۸۲ - ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸ - فزون بر این، عبدالرزاق لاهیجی در کتاب شوارق الالهام در بحث علم واجب، در اثبات وجود ذهنی، بخشی از رساله‌ای را نقل می‌کند که آن را منسوب به بوعلی سینا می‌داند. در مطالب نقل شده هم بحث وجود ذهنی و هم براهین آن آمده است. (لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، بی‌تا، ص ۵۲۰)

۲. یکی از مباحثی که در فلسفه اسلامی مطرح است؛ مسئله وجود ذهنی است. در باب طرح این بحث دو نظریه وجود دارد. برخی معتقدند که بحث وجود ذهنی برای اثبات مطابقت ذهن و عین است که نظریه رایج و مشهور در باب وجود ذهنی همین است. در مقابل برخی معتقدند طرح وجود ذهنی برای اثبات وجود ذهنی در کنار وجود خارجی است و در واقع بحثی وجودشناختی است. حکمای قابل به نظریه اول می‌گویند که ماهیت‌ها غیر از وجود خارجی و عینی، وجود دیگری دارند به نام وجود ذهنی که آثار وجود خارجی بر آن مترتب نمی‌شود و ادله متعددی را برای اثبات وجود ذهنی می‌آورند. (حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۲۴). در مقابل بعضی از متکلمان مثل میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف بر این نظرند که اساساً چیزی به ذهن نمی‌آید. همچنین جماعتی از حکمای متأخر قایلند به اینکه آنچه به ذهن می‌آید، ماهیت اشیای خارجی نیست؛ بلکه شبیحی از شیء خارجی است.



وجود هستند:

یکی وجود خارجی که منشأ آثار خارجی است و مجموعه‌ای از خصوصیات و ویژگی‌ها به خاطر این نوع از وجود بر آنها بار می‌شود؛ و دیگری وجودی که فاقد این آثار خارجی است و موطن آن نیز ذهن است که به همین خاطر از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود. از ملزومات این نظر مشهور درباره وجود ذهنی، این است که آنچه به ذهن می‌آید خود ماهیت امر خارجی است و این در مقابل قول کسانی است که می‌گویند اصلاً چیزی به ذهن نمی‌آید مانند قول منسوب به متکلمین<sup>۱</sup> و فخر رازی<sup>۲</sup> و یا قول کسانی که مدعی‌اند آنچه به ذهن می‌آید سایه و شبیحی از آن واقعیت خارجی است.<sup>۳</sup>

### بخش اول: نظریه نخست در وجود ذهنی

نظریه وجود ذهنی قایل به این است که ماهیات اشیاء خودشان بنفوسها وارد ذهن می‌شوند و لذا این نوع از وجود اختصاص به ماهیات دارد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در الثالث، فرع سوم از

---

۱. سیدشریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۲، ص ۶؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، ج ۲، ص ۱۵۸.

۲. فخر رازی در برخی از کتاب‌های خویش (فخر رازی، محمد بن عمر، مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۳۳۱) مدعی شده، علم از مقوله اضافه است و هنگام ادراک، صورتی در ذهن پدید نمی‌آید؛ بلکه فقط، نفس با معلوم خارجی ارتباط می‌یابد. این افراد مدعی بودند که نظریه مشهور فلاسفه دارای ایراد است؛ زیرا اگر این حرف درست باشد، وقتی که انسان شینی را درک می‌کند، باید ماهیت آن شیء در ذهن حاصل شود. پس اگر من آتش را درک کنم، باید ماهیت آتش در ذهن من بیاید و ذهن من باید داغ شود و بسوزد. (همان، ص ۲۴۰)

۳. آنان معتقدند هنگامی که علم به شینی پیدا می‌شود، شبیح و تصویری از آن در ذهن حاصل می‌شود که با آن اشیاء، تباین کامل دارد و هیچ نحوه حکایتی از آنها نمی‌کند و چون نفس این اشتباه را به صورت همیشگی و تکراری مرتکب می‌شود، هیچ خللی در زندگی پیش نمی‌آید، مثل انسانی که رنگ سیاه را همیشه قهوه‌ای می‌بیند. پس از پیدایش این نظر، عده‌ای معتقد شدند که نظر قدمائز همین نظر بوده است. قاضی بیضاوی در طوابع الانوار و تفتازانی در مقاصد، بر این عقیده بودند. (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۴۰). گروهی از متأخرین معتقدند که هنگام علم به چیزی، شبیحی در ذهن حاصل می‌شود که گرچه با آن شیء خارجی تطابق ندارد؛ ولی در برخی از خصوصیات با آن شبیه است و از آن حکایت می‌کند. (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱، ص ۳۰۶)



مباحث وجود ذهنی نیز در تأیید همین مطلب می‌فرماید: اموری که حقیقت‌شان عین خارجیت است مانند وجود و صفات وجود نمی‌توانند به ذهن بیایند، همچنان که اموری که معدوم هستند نیز وجود ذهنی ندارند؛ چون دارای وجود عینی نیستند که وجود ذهنی مقیس به آن و حاکی از آن باشد.<sup>۱</sup> ایشان سر مسئله را همان‌طور که در آخر بحث اصالت وجود نهاییه اشاره نموده‌اند، این می‌دانند که «ماهیت من حیثها لیست الاهی» و چون چنین است نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لابشرط خواهد بود و چیزی که نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار لابشرط باشد می‌تواند در خارج موجود شود و آثار خارجی بیابد یا اینکه در ذهن موجود شود و آثار خارجی را نداشته باشد؛<sup>۲</sup> چون لابشرط یجتمع مع ألف شرط.

## ۲-۱: پیامدها و تبعات پذیرش وجود ذهنی

### ۱-۲-۱: مطابقت عین و ذهن

برهمن اساس مطابقت عین و ذهن را تعمیم فرمودند که از اینکه خود واقعیات و ماهیات خارجی به ذهن می‌آید، نشان می‌دهد که واقع را آن چنان که هست می‌فهمیم و براین اساس در ابتدای بحث علم نهاییه می‌فرمایند گاهی حضور معلوم برای عالم «بوجوده» است که می‌شود علم حضوری و گاهی «بماهیته» است که می‌شود علم حصولی.<sup>۳</sup>

### ۲-۲-۱: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

همچنین براساس همین بحث وجود ذهنی است که در بدایه و نهاییه فصلی را با عنوان فی

۱. محمد حسین طباطبایی، نهایت فلسفه (ترجمه نهاییه الحکمه)، ترجمه مهدی تدین، ص ۹۱-۹۲.

۲. همان، ص ۴۶.

۳. براساس همین تفسیر، علامه در تعریف علم حضوری و حصولی می‌گوید: اگر وجود معلوم نزد عالم حاضر باشد، علم حضوری بدست می‌آید و اگر معلوم به ماهیت خود نزد عالم حاضر باشد، علم حصولی تحقق می‌یابد. (همان، ص ۴۴۰).



انقسام العلم الحصولی الی الحقیقی و الإعتباری، مطرح کرده‌اند.<sup>۱</sup> مدعای ایشان این است که دو نوع علم حصولی داریم: علم حصولی حقیقی همان است که در بحث وجود ذهنی مطرح شد. یعنی وقتی خود ماهیات بانفسها و باعیانها وارد ذهن می‌شوند، پس علم ما به آنها در آنجا علم حقیقی است.

اما از سوی دیگر نوعی دیگری از علم به نام علم اعتباری<sup>۲</sup> نیز داریم: علم اعتباری در دو جا مطرح می‌شود:

یکی در مورد چیزهایی که واقعیت خارجی و عینیت و ترتب آثار عین حقیقت‌شان است و بنابراین نمی‌توانند به ذهن بیایند، چون ذهن جایگاهی است که موجود در آن فاقد آثار خارجی خود است و حال اگر وجودی که حقیقتش عین خارجیت و ترتب آثار است وارد ذهن شود و بخواهد همان آثار را داشته باشد تناقض خواهد بود. لذا گفته‌اند ذهن این مفاهیم را به نحوی اعتبار می‌کند.

مورد دوم نیز امور معدوم و باطل محض هستند؛ مانند عدم، اجتماع و ارتفاع نقیضین، دور، تسلسل و... اینها نیز مفاهیم حقیقی نیستند و علم ما به آنها علم حصولی اعتباری است.

---

۱. علم حصولی حقیقی از نظر ایشان آنجاست که خود ماهیت به ذهن می‌آید و علم حقیقی واقعی حاصل می‌شود؛ ولی علم اعتباری در سه زمینه رخ می‌نماید: ۱- در صفات مفاهیم ذهنی که از آنها به معقولات ثانی منطقی تعبیر می‌شود؛ از آنجا که ماهیت نیستند و واقعیت خارجی ندارند، فهم آنها علم حقیقی نیست؛ ۲- در وجود و صفات آن که عین خارجیت‌اند و ترتب آثار خارجی عین حقیقت آنهاست؛ ۳- در اموری همچون عدم، امتناع، اجتماع نقیضین، دور، تسلسل و... که بطلان و نیستی محض‌اند. از این رو، در مورد این سه دسته از امور علم حقیقی نیست؛ بلکه ذهن ما تنها مفاهیمی از آنها را در ذهن اعتبار می‌کند تا به نوعی از آنها حکایت کند. (همان، ص ۴۳۳-۴۳۶)

۲. علامه طباطبایی<sup>رحمته‌الله</sup> در این باره می‌گوید: «برخی از مفاهیم ماهیت می‌باشند مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند یعنی خود همان خارج‌اند با این فرق که منشأ آثار نیستند. و برخی دیگر از مفاهیم ماهیت نیستند؛ زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کنند که با واقعیت خودش با امور ذهنی متحد است و آن واقعیت حکم است و به واسطه وی ما می‌توانیم یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم. پس این گونه مفاهیم اگرچه ماهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آنها می‌دهیم، و از همین روی نام اعتباری روی آنها می‌گذاریم.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۲-۵۳)



### ۱-۲-۳: تقسیم‌بندی مفاهیم

یکی دیگر از فروع و متفرعات بحث وجود ذهنی این است که مفاهیم در تقسیمی دیگر به دو دسته تقسیم می‌شوند: مصادیقی که مفاهیم آنها فرد آنها است<sup>۱</sup> و قسم دوم مفاهیمی که مصادیق آنها فرد آنها نبوده و صرفاً مصادیق آنهاست. فرد شیء عبارت است از خود شیء بشرط شیء و به اضافه خصوصیات. فرد انسان عبارت است از طبیعت انسان بعلاوه مجموعه‌ای از خصوصیات چون عالم، عادل، مذکر، بلندقد و... بنابراین اگر فرد شیء عبارت شد از خود شیء مفاهیمی که خودشان در خارج هستند - و تنها ماهیات این‌گونه هستند - در خارج فرد خواهند داشت. از ماهیات که بگذریم سایر مفاهیم مصادیق دارند، یعنی بر اموری صدق می‌کنند اما آن امور فرد آنها نیستند. اگر در مفاهیم اعتباری خارج به ذهن ما نیامده است پس نمی‌توانیم بگوئیم آنچه در خارج است همان است که در ذهن می‌باشد، بنابراین چیزی که در خارج است فرد مفهوم ذهنی ما نخواهد بود.<sup>۲</sup>

### ۱-۲-۳-۱: مفاهیم عام و خاص

۱. مفاهیم ماهوی در خارج دارای «فرد» هستند. (اما مفاهیم فلسفی دارای مصادیق خارجی هستند نه فرد خارجی) و مقصود از فرد، همان ماهیات است که محفوظ به عوارض خارجی شده است. وجه انحصار ویژگی «فرد داشتن» در ماهیات این است که ماهیت نسبت به خارج و یا ذهن، لا اقتضا، هستند. از این رو، هم می‌توانند در ذهن باشند و هم در خارج و دارای عوارض و ویژگی‌ها شوند. و فرد همان ماهیت است، اما با عوارض، مانند حسن که فردی از انسان است؛ یعنی همان حیوان ناطق است به همراه عوارض مانند قد بلندی، چاقی و... مرحوم علامه طباطبائی معیار ماهوی بودن یک مفهوم را چنین توضیح می‌دهد: «و تبین بما تقدم أيضا ان المفهوم انما تكون ماهية اذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتب عليه آثارها»؛ همچنین روشن شد که مفهوم، وقتی ماهیت است که دارای فرد خارجی بوده و مقوم آن فرد باشد و بر آن آثار آن ماهیت مترتب شود. (طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمه، ص ۱۷؛ جهت آشنایی بیشتر رک: سید محمود نبویان، مفاهیم کلی.)

۲. تفاوت مفاهیم اعتباری که معقولات ثانی فلسفی‌اند و ماهیات، در این است که ماهیات در خارج موجود می‌شوند و دارای فرد هستند؛ ولی مفاهیم اعتباری به‌رغم حکایتی که از مصادیق خود دارند، تنها در ظرف ذهن محقق می‌شوند و فاقد فرد خارجی هستند. به بیان دیگر، ماهیت دارای فرد است؛ ولی مفهوم تنها می‌تواند مصادیق داشته باشد؛ مانند ماهیت درخت و مفهوم امکان که درخت در خارج فرد دارد؛ ولی امکان، در خارج مصادیق دارد.



در مقام تشبیه در علم اصول در مورد وضع<sup>۱</sup> گفته می‌شود وضع اسماء اجناس مربوط به طبیعت است. انسان وضع می‌شود برای طبیعت انسان و از آنجا که این کلی طبیعی در تمام افرادش موجود است، لذا بر تک تک افراد انسان صدق کرده و اینها هم افراد و هم مصداق انسان هستند. اما اموری دیگری نیز وجود دارند که نمی‌توانیم آنها را به آن صورت که در خارج هستند تصور کنیم؛ مانند اعلام و اشخاص. علم را شما هرگونه تصور کنید کلی می‌شود. آنچه در خارج است شخص خاص است که شما او را به عنوان انسان عالم، عادل، عاقل، شجاع و... تصور می‌کنید؛ اما هر قدر هم خصوصیت بر آن بیفزایید باز هم کلی است. ضمّ کلی بر کلی، دایره کلی را از نظر صدق بر مصادیق تنگ می‌کند؛ اما دایره قابلیتش را تنگ نخواهد کرد و ملاک کلیت، قابلیت صدق بر کثیرین است. یعنی همان‌طور که انسان مطلق قابل صدق بر بی‌نهایت افراد است، انسان عالم هم همین‌طور خواهد بود و با اینکه خیلی مقیدتر از انسان مطلق بوده و شاید صدق بالفعلش بر مصادیق بسیار کمتری باشد، باز هم قابلیت صدق بر بی‌نهایت افراد را دارد. پس آن علم یا شخص را بما هو شخص نمی‌توانید تصور کنید و هرگونه تصورش کنید کلی است. به همین خاطر است که گفته‌اند علم حصولی مطلقاً کلی است. منتها شما با اشاره لفظ خاصی را برای شخصی خاص وضع می‌کنید. وضع علم نیز با اشاره انجام می‌شود نه با تصور خودش، تصور خود علم همواره کلی است. پس علم حصولی نمی‌تواند جزئی باشد، مگر اینکه این اشاره همراه آن باشد. لذا محققین معتقدند وضع خاص و موضوع‌له خاص محال است، آنجا که موضوع‌له خاص است، وضع عام است؛ ولی همان‌طور که عرض کردم این وضع همراه است با یک اشاره. به‌طور مثال، فرزند من متولد می‌شود و من او را به عنوان فرزند خودم با فلان لفظ خاص تصور می‌کنم. همه اینها کلی است؛ اما من با لفظ خاص مثلاً «حسن» به آن اشاره می‌کنم.

حال همان‌طور که در مورد اعلام با اشاره عمل می‌کنیم، در مورد مفاهیم اعتباری نیز باید گفت

---

۱. وضع از نظر ثبوتی، چهار قسم است: وضع عام، موضوع‌له عام؛ وضع عام، موضوع‌له خاص؛ وضع خاص، موضوع‌له خاص؛ وضع خاص، موضوع‌له عام؛ که انحصار عقلی هم است و بیش از این چهار قسم نیز عقلاً دیگر وضعی نداریم. اما وضع عام، موضوع‌له عام عبارت است از: اسماء اجناس و وضع خاص، موضوع‌له خاص نیز عبارت است از: اعلام. جهت آشنایی بیشتر: ک: غفور خویین، ملاک معناداری حروف از دیدگاه زبان‌شناسی و اصولی با رویکردی به آرای امام خمینی علیه السلام.



اینها عنوان مشیر هستند و علم حصولی حقیقی نیستند. وجود به ذهن نمی‌آید. همان‌طور که مرحوم حاجی می‌فرماید: «مفهومه من أعرف الأشياء / و كنهه فی غاية الخفاء» شما مفهومی را خودتان لحاظ و اعتبار می‌کنید و با این مفهوم اعتباری به آن واقعیت غیرقابل فهم اشاره می‌کنید. این نظر مشهور بود که تبعات و پیامدهایش را نیز برشمردیم.

### بخش دوم: نظریه دوم در وجود ذهنی و اشکال وارد بر نظریه اول

اما نظریه‌ای دیگری نیز وجود دارد. اگر فصل هشتم از مقاله سوم الهیات شفا را مطالعه کنید آنجا شیخ دقیقاً می‌گوید ماهیات اشیاء به ذهن نمی‌آیند. چندبار هم می‌فرماید که خود ماهیت به ذهن نمی‌آید.

### ۱-۲: اشکال وارد بر نظریه وجود ذهنی

کسانی که معتقدند ماهیت اشیاء به ذهن می‌آید، اشکالات متعددی بر نظرشان وارد است. مثلاً در مورد ماهیت ایمان، اگر خود حقیقت و ماهیت ایمان وارد ذهن من شود، همین که من ایمان را تصور کنم، باید مؤمن باشم؛ گرچه واقعاً ایمان نداشته باشم. یا اینکه وقتی ماهیت انسان را تصور می‌کنیم، اگر خود ماهیت خارجی وارد ذهن شود، جوهر که مقوم ماهیت انسان است باید تبدیل به کیف نفسانی شود.<sup>۱</sup> برخی به ادعای اولیه خود پایبند مانده و مدعی شده‌اند حقیقت انسانی که به ذهن می‌آید واقعاً و حقیقتاً جوهر است و کیف نفسانی بودنش تشبیه و مسامحه است. البته این جواب، پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست.

---

۱. یکی از اشکالات معروف این است که اگر قرار شد خود ماهیت اشیای خارجی به ذهن بیاید، مشکل اندراج یک ماهیت در تحت دو مقوله لازم می‌آید، مثلاً اگر ماهیت انسان را تصور کردیم، لازم می‌آید ماهیت ذهنی انسان، مندرج در تحت مقوله جوهر باشد؛ چون فرض این است که خود ماهیت هوهو به ذهن آمده است و انسان در خارج جوهر است؛ و از طرف دیگر لازم می‌آید ماهیت ذهنی مندرج در تحت مقوله کیف باشد؛ چون وقتی به ذهن آمد نوعی علم خواهد شد و علم هم از مقوله کیف نفسانی است؛ چون تعریف کیف که «عرض لا یقبل القسمة ولا النسبة» بر آن صدق می‌کند، پس باید هم تحت مقوله جوهر باشد و هم تحت مقوله عرض. (حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷ و نهایت فلسفه، ص ۸۶).





## ۱-۱-۲: پاسخ ملاصدرا به اشکال

پاسخ اصلی بر این پرسش، پاسخی است که مرحوم آخوند داده و گفته است انسان ذهنی جوهر به حمل اولی است. اما حمل اولی یعنی چه؟

### ۱-۱-۲: حمل اولی و حمل شایع

حمل اولی، لفظ مشترک است. گاهی قید قضیه و مبین حمل در قضیه است که می‌گوییم انسان، انسان است به حمل اولی که این حمل اولی در جایی معنا دارد که موضوع و محمول معنایشان یکی باشد و خودش را بر خودش حمل کنیم. اگر منظور از حمل اولی این باشد جواب اشکال نخواهد بود؛ چراکه انسان در خارج هم به حمل اولی انسان است؛ همان‌طور که علامه در بحث حمل اولی می‌فرماید حمل اولی می‌تواند ناظر به ذهن باشد و هم ناظر به خارج. پس این حمل اولی معنایی دیگر دارد. این نوع حمل اولی، قید موضوع یا محمول است نه قید قضیه و مبین کیفیت رابطه موضوع و محمول.

گاهی مفهومی تصویر می‌شود و شما می‌خواهید روی خود مفهوم حکم دهید و گاهی روی واقع مفهوم. جایی که می‌خواهیم نشان دهیم حکم مربوط به خود مفهوم است قید بحمل اولی را بعد از موضوع ذکر می‌کنیم. این حمل اولی، حمل اولی و شایع که در بحث وحدت و کثرت مطرح می‌شود، نیست؛ بلکه درحقیقت قید موضوع است و بیانگر این است که ما از موضوع خود مفهوم را اراده کرده‌ایم و می‌خواهیم حکم را برای خود مفهوم اثبات کنیم. جایی هم که بخواهیم حکم را روی واقع ببریم، قید بحمل الشایع آورده می‌شود و مثلاً می‌گوییم: انسان به حمل شایع قابل تکامل است.<sup>۱</sup>

## ۲-۱-۲: نقد پاسخ ملاصدرا به اشکال وجود ذهنی

با این توضیحات در بحث وجود ذهنی در پاسخ به اشکال طرح شده پاسخ می‌دهند انسان

۱. جهت آشنایی بیشتر ر.ک: محمدرضا مظفر، المنطق، تعلیقة غلامرضا فیاضی، ص ۹۴ و ۱۹۷.



داخل ذهن به حمل اولی است و این حمل اولی قید موضوع است نه قید قضیه. انسان به حمل اولی یعنی مفهوم انسان.<sup>۱</sup> خب اگر شد مفهوم انسان، تمام سخن بر سر این بود که آیا این مفهوم همان حقیقت خارجی است یا خیر؟ قائلان در پاسخ گفتند مفهوم به حمل اولی نه حقیقت خارجی. بنابراین آن «انفسها و عینیت» از بین رفت. در ابتدا ادعا کردید خود ماهیت است که به ذهن می‌آید و حالا می‌گویید مفهوم شیء است.

### بخش سوم: بازگشت نظریه اول وجود ذهنی به نظریه دوم

با این بیان دوباره بازمی‌گردیم به همان بیان شیخ که می‌گوید ماهیت شیء به ذهن نمی‌آید؛ بلکه مفهوم حاکی از آن می‌آید.<sup>۲</sup> چیزی می‌آید که آن را نشان دهد بدون آنکه خود آن شیء باشد. از باب تشبیه همانند آینه است که وقتی جسمی را نشان می‌دهد، درواقع تصویری است که حاکی از آن شیء است. بنابراین با این پاسخ حاصل سخن آخوند این می‌شود که کار ذهن نشان دادن شیء و ماهیت خارجی است نه اینکه خود آن ماهیت بنفسه وارد ذهن شود و دیگر نمی‌توان گفت آنچه وارد ذهن می‌شود ماهیت است بلکه باید گفت مفهوم ماهیت است.<sup>۳</sup>

---

۱. منظور، «حمل اولی» به اصطلاح دوم است؛ زیرا اگر اصطلاح اول آن منظور باشد، پاسخ ایشان مشکلی را حل نمی‌کند. عبارت «انسان ذهنی جوهر... است بالحمل الاولی» در این فرض بدان معناست که مفهوم انسان دقیقاً همان مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، ولی اینکه آیا انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی نمی‌دهد. در نتیجه، اشکال به قوت خود باقی است. ولی اگر منظور از «حمل اولی» اصطلاح دوم باشد، معنای جمله ایشان آن می‌شود که «انسان ذهنی تنها مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است.» بدین ترتیب، مشکل جوهر و عرض بودن مفاهیم ذهنی پاسخ خود را می‌یابد.

۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، ص ۱۴۸.

۳. به بیان دقیق‌تر و با توجه به مسئله اتحاد عاقل و معقول، هنگامی که چیزی را می‌فهمیم، درواقع وجود ما همچون آینه‌ای می‌شود که واقع را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند. حال، اگر معلوم ما ماهیت باشد، وجود آینه‌وار ما، ماهیت خارجی را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند و اگر معلوم، وجود یا چیز دیگری باشد، در اینجا نیز وجود ما بسان آینه‌ای، همان معلوم ما را نشان می‌دهد؛ یعنی ما همان گونه که ماهیت را می‌فهمیم، امور غیرماهوی را نیز درک می‌کنیم و در هیچ موردی خود واقعیت خارجی به وجود ما منتقل نمی‌شود.



### ۱-۳: عدم اختصاص علم حصولی و وجود ذهنی به ماهیات

اگر این سخن را بپذیریم دیگر علم حصولی و وجود ذهنی اختصاص به ماهیات نخواهد داشت، چون از سایر امور نیز مفاهیمی به ذهن می‌آید. آنجا که می‌گفتند جز ماهیات چیزی به ذهن نمی‌آید به این خاطر بود که معتقد بودند باید خود ماهیت خارجی به ذهن بیاید که ممکن نبود. اما اگر قرار باشد تنها مفهوم وارد ذهن شود، من از اموری چون وجود و عدم نیز مفاهیمی در ذهن دارم که از واقعیات هستی حکایت می‌کند. وقتی می‌گوییم وجود و عدم با هم جمع نمی‌شوند، منظور ما نه مفهوم وجود و عدم، بلکه واقع و نفس‌الامر آنها است که با حکایت مفهوم وجود و مفهوم عدم از هستی و نیستی نفس‌الامری این موضوع را نشان می‌دهیم.

بنابراین وجود ذهنی دیگر اختصاص به ماهیات ندارد و مربوط به همه امور است؛ خواه وجود باشد یا عدم یا ممتنع‌الوجود. نتیجه این می‌شود که بحث وجود ذهنی کاری به مطابقت ندارد و بحث وجود ذهنی تازه می‌خواهد علم حصولی را اثبات کند. اگر کسی مسئله وجود ذهنی را منکر شود دیگر دچار دردسر مطابقت نخواهد شد، زیرا همه علم‌ها می‌شود علم حضوری. در این صورت دیگر دو چیز حاکی و محکی نداریم که بحث مطابقت میان آنها پیش بیاید و ما خود خارج و واقعیت را در ظرف خودش فهمیده‌ایم.

اصولاً بحث وجود ذهنی مطرح شده تا علم حصولی را اثبات کند و نشان دهد علم منحصر در علم حضوری نیست و وقتی علم حصولی اثبات شد، تازه زمینه‌ای فراهم می‌شود برای اینکه بگوییم علم حصولی قابلیت خطا دارد و خطاپذیر است.<sup>۱</sup>

---

۱. طرح بحث وجود ذهنی و اثبات آن، برای حل مشکل مطابقت ذهن و عین نبوده است؛ زیرا کسانی که وجود ذهنی را نمی‌پذیرند و بر این باورند که ما به‌طور مستقیم به خود معلومات عینی علم داریم و واسطه نداریم، در واقع همه علوم را حضوری می‌دانند و هرگز مشکل مطابقت برای این افراد مطرح نمی‌شود. در نتیجه، طرح بحث وجود ذهنی نه تنها مشکل را حل نمی‌کند؛ چون اساساً با نفی وجود ذهنی، چنین مشکلی وجود ندارد؛ بلکه با اثبات وجود ذهنی مشکل مطابقت نیز پدید می‌آید. زیرا اگر علم ما به واقع از طریق مفاهیم و وجودهای ذهنی و به واسطه آنها صورت می‌گیرد، از کجا معلوم که این واسطه‌ها، واقع‌نما باشند. بنابراین، بحث وجود ذهنی نه برای حل مشکل مطابقت، بلکه برای اثبات علم حصولی طرح شده است و وقتی علم حصولی در کنار علم حضوری به عرصه آمد، این مشکل نیز پدید می‌آید که علم حصولی خطاپذیر است و مشکل مطابقت آن با واقع پابرجا می‌ماند.



## بخش چهارم: وجود ذهنی و ارزش شناخت

### ۴-۱: مطابقت و انواع آن

میرزا هاشم حاشیه‌ای بر رساله تصور و تصدیق قطب رازی به نام شرح رسالة المعمولة<sup>۱</sup> دارد که در آنجا کاربردهای مطابقت را این چنین بیان کرده است:

۱. گاهی مطابقت، مطابقت تصور است با آنچه از آن حکایت می‌کند. انسان هر چه را تصور کند، تصورش همان چیزی را نشان می‌دهد که تصور کرده است، ولو خطا باشد. مثلاً اگر انسان قرمزی را تصور کند، تصورش سبزی یا آبی را نشان نمی‌دهد. تصور هر شیئی خود آن شیئی است؛ اما این نوع مطابقت هیچ ارتباطی به ارزش شناخت ندارد، چون ارزش شناخت مربوط به قضایا است و این نوع مطابقت در تصورات مفرد جاری است. تصور مفرد قرمزی تنها یک تصور است، نه می‌گوید قرمزی وجود دارد و نه می‌گوید وجود ندارد. تطابق به این معنا با ادله وجود ذهنی اثبات نمی‌شود؛ بلکه امری وجدانی است.

درواقع ادله وجود ذهنی درصدد اثبات اصل وجود ذهنی است. وجود ذهنی یک بحث وجودشناختی و فلسفی است که هدفش اثبات وجود دیگری به نام وجود ذهنی در کنار وجود خارجی است.

پس یک معنای مطابقت شد مطابقت حاکی و محکی که همیشه تأمین است، مانند آینه که اگر وجود داشته باشد و شیئی مقابلش باشد همیشه آن را نشان داده و از آن حکایت می‌کند، حال ممکن است آینه محدب و مقعر باشد و واقع را آنچنان که هست نشان ندهد؛ ولی چیزی را که نشان می‌دهد همان است که هست، یعنی اگر تصویری کشیده را نشان می‌دهد، همان تصویر کشیده را نشان می‌دهد.

---

۱. قطب الدین رازی، الرسالة المعمولة فی التصور والتصدیق، ضمن رسالتان فی التصور والتصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، ص ۱۴۰-۱۴۱. این کتاب شرح رساله المعمولة فی التصور والتصدیق، محمد بن محمد قطب الدین رازی (۷۱۳-۷۷۶ق) است که توسط محمدزاهد بن حمد اسلم هروی کابلی، شرح و تفسیر شده است. کتاب که به زبان عربی نوشته شده مشتمل بر دو بحث اساسی منطق، یعنی تصور و تصدیق است که شارح، ابتدا متن اصلی و سپس شرح آن را می‌گوید.



۲. یکی دیگر از کاربردهای مطابقت، مطابقت صورت ذهنی است با آنچه که تصویر و تصورش مقصود بوده است. به عنوان مثال کسی برای شما از شهر یا کشوری غریبه تعریف کرده و تصویری را برای شما ترسیم می‌کند، این تعریف و ترسیم او ملازم است با اینکه شما تصویری از آن کشور را در ذهن خود ترسیم نمایید. حالا گاهی این تعریف و تصویر به قدری دقیق است که وقتی شما به آن شهر یا کشور غریبه سفر می‌کنید، دیده‌های خود را مطابق با تصویر ذهنی‌تان می‌یابید. گاهی نیز این تصویر مطابق با واقع نیست و دیده‌های واقعی شما با تصویر ذهنی شما تفاوت بسیاری دارد. این نوع مطابقت نیز به ارزش شناخت ربطی ندارد. مطابقتی که مربوط به ارزش شناخت است و محل اشکال است مطابقت قضیه است با خارج، چرا؟ چون قضیه علاوه بر اینکه از محکمی خود حکایت می‌کند، ادعا می‌کند که واقع هم چنین است. وقتی می‌گوییم: «دو دو تا می‌شود چهار تا»، این قضیه علاوه بر اینکه حکایت از این می‌کند که ۲ ضربدر ۲ می‌شود ۴، مدعی است که در عالم واقع و خارج نیز همین حکم جاری است و همین در واقع است که صدق و کذب را پدید می‌آورد.

لذا بحث ارزش شناخت مخصوص قضایا است؛ درحالی که وجود ذهنی اصلاً محل بحث مفردات است. می‌گویید وجود ذهنی یعنی بحث از علم حصولی؛ اعم از تصور و تصدیق و اعم از اینکه تصور مفرد باشد یا قضیه.

#### ۲-۴: وجود ذهنی، بحث وجودشناختی است

به‌طور خلاصه بحث وجود ذهنی، بحثی وجودشناختی است که درصدد اثبات این است که ما غیر از وجود خارجی، چیزی دیگر به نام مفهوم و وجود ذهنی داریم که شأنش حکایت است.

#### ۳-۴: انکار پیامدهای منتسب به وجود ذهنی

بنابراین آن فروعی که بر نظریه وجود ذهنی بار کرده‌اند اصلاً درست نیست. اینکه گفته‌اند حصول معلوم برای عالم یا به ماهیت است یا به وجود، درست نیست. لذا تقسیم علم حصولی باید این‌گونه بیان شود که علم ما به شیء یا بواسطه مفهوم و حاکی است یا نه. اگر بواسطه مفهوم



و حاکی باشد که همان مفهوم یا وجود ذهنی است و می‌شود علم حصولی؛ و اگر علم ما به شیء بدون واسطه مفهوم باشد، علم حضوری خواهد بود.<sup>۱</sup> وگرنه هم در علم حضوری و هم در علم حصولی می‌توانیم به وجود و ماهیت علم داشته باشیم.

تقسیم علم به اعتباری و حقیقی نیز درست نخواهد بود: همه علوم حصولی حقیقی‌اند. چیزی که انسان در ذهن خودش بسازد از واقع خودش به درستی حکایت می‌کند. طراحی که در ذهن طراحی را مجسم می‌کند، آنچه که طراحی می‌کند همان تصویری است که در ذهن دارد.<sup>۲</sup> تقسیم مفاهیم به دو دسته‌ای که فرد و مصداق دارند نیز با این بیان باطل می‌شود و همه

---

۱. توضیح اینکه در تعریف علم حضوری و حصولی باید چنین گفت که اگر علم ما به اشیا به واسطه مفهوم باشد، علم حصولی است و اگر بدون واسطه باشد علم حضوری است. درست نیست که بگوییم: علم حضوری علم به وجود اشیاست و علم حصولی علم به ماهیت آنها. علم به وجود اشیا، می‌تواند حضوری یا حصولی باشد؛ چنان که علم به ماهیت آنها نیز به هردو گونه حضوری و حصولی ممکن است. توضیح آنکه اگر وجود یک چیز نزد انسان حاضر باشد؛ مانند حالت گرسنگی به هنگام خالی بودن معده؛ به وجود آن، علم حضوری دارد، و اگر انسان به واسطه مفاهیم ذهنی به وجود چیزی؛ مانند فلان شهر پی ببرد، به وجود آن، علم حصولی دارد؛ چنان که ماهیت اشیا، گاهی به علم حضوری فهمیده می‌شود؛ مانند علم حضوری انسان به ماهیت و کیفیت آن حالت نفسانی. این ماهیت، گاهی نیز به علم حصولی معلوم می‌شود؛ مثل علم ما به ماهیت انسان‌های دیگر.

۲. تقسیم علم حصولی به: حقیقی و اعتباری درست نیست؛ زیرا همه علم‌های حصولی حقیقی‌اند و از محکی خودشان بدرستی حکایت می‌کنند؛ چه مفاهیم ماهوی باشند و چه غیر آن. اساساً شأن مفاهیم ذهنی حکایت از محکی خودشان است و هیچ خطایی هم در این مرحله رخ نمی‌دهد. مفهوم تصویری وجود زید، وجود زید را نشان می‌دهد. مفهوم آب آب را، مفهوم عدم، عدم را و مفهوم حدّ و قیاس نیز واقع خود را نشان می‌دهند و هیچ تفاوتی میان این چهار دسته در این جهت وجود ندارد. در علوم حصولی تصدیقی نیز امر همین گونه است. گزاره  $۲*۲=۴$  محکی خود را نشان می‌دهد و  $۲*۲=۵$  هم محکی خود را؛ ولی چون مفاهیم تصویری مفرد به نفی یا اثبات، حکمی درباره واقع خارجی ندارند، مطابقت با واقع در آنجا اساساً مطرح نیست و تنها محکی خود را نشان می‌دهند. حتی هنگامی که کسی در بیابان با سراب مواجه می‌شود و آب را تصور می‌کند، مفهوم تصویری آب در ذهن این شخص به حق آب را نشان می‌دهد و در این مرحله، اشتباهی وجود ندارد. مطابقت و عدم مطابقت در گزاره‌ها است؛ زیرا در گزاره‌ها همواره این پرسش مطرح است که آیا محکی آنها با واقع مطابقت می‌کند یا نه؟ برای مثال اگر من چنین می‌فهمم که پیش روی من در بیابان آب وجود دارد، آیا به واقع هم چنین است یا نه؟ آیا گزاره  $۲*۲=۵$  درست است یا نه؟



مفاهیم واقع‌شان هم فردشان است و هم مصداق‌شان.<sup>۱</sup>

### بخش پنجم: چیستی نفس الامر

یک نکته دیگر اینکه واقع اعم است از بود و موجودات، نبود و معدومات و عالم اعتبار.<sup>۲</sup> نسبت به موجودات که مسئله روشن است. اما درباره معدومات مثلاً وقتی گفته می‌شود «کف دست من مو نیست»، واقع این قضیه چیست؟ یا باید وجود مو باشد یا نبود مو. اگر وجود مو نیست حتماً عدم مو هست، چون اگر عدم مو هم نباشد، می‌شود ارتفاع نقیضین. پس وقتی می‌گوییم کف دست مو نیست، واقعیتش این است که نیست و نباید تلاش کرد برای این عدم، موجودیتی اعتبار کرد؛ زیرا نمی‌گوید کف دست، وجود اعتباری مو هست؛ بلکه می‌گوید کف دست من مو نیست. پس خود عدم هم نفس الامر است و نفس الامرش همان عدم است. آنجا هم که می‌گوییم «انسان من حیث هو لیس الا انسان من حیث هو»؛ یعنی انسان من حیث هو، انسان من حیث هو است و واقع آن هم همان انسان من حیث هو است که تنها در عالم اعتبار وجود دارد.

### پرسش و پاسخ

س: بحثی که امروز مطرح شد آیا مبتنی بر نظر مشهور شما درباره اصالت وجود است؟ و

اگر چنین است چگونه بر آن نظر ابتننا دارد؟

---

۱. آن سخن براین اساس بود که در مفاهیم ماهوی، خود این امر ذهنی در خارج همراه با ویژگی‌هایی وجود دارد؛ ولی با ابطال این سخن، روشن می‌شود که در هیچ موردی خود امر ذهنی در خارج وجود ندارد. آنچه در ذهن است، مفهوم واقع است و آنچه در خارج از ذهن قرار دارد، خود واقع است.

۲. واقع و واقعیت، منحصر در وجود نیست؛ بلکه اعم از وجود و ماهیت از یک سوی وجود و عدم و امور عدمی و امور ممنوع و... از سوی دیگر است. به بیان دیگر، واقع مفهوم وجود، همان وجود است و واقع مفهوم عدم نیز همان عدم و نیستی است. واقع اجتماع نقیضین هم، اجتماع نقیضین است؛ گرچه واقعیتی است که هیچ‌گاه بوجود نمی‌آید و محقق نمی‌شود. (ر.ک: اسفهار، ۵۸/۱، ۱۲۵، ۱۵۶، ۲۰۴ و ۲۱۷/۲ و ۳۴/۵).



ج: یک بخش آن مبتنی بود؛ جایی که عرض کردم ما علم حضوری به ماهیت پیدا می‌کنیم؛ همان‌طور که به وجود چنین علمی داریم. در تعبیر و تفسیر اصالت وجود حداقل سه قول مشهور وجود دارد. تفسیری که به نظر بنده درست است و معتقدم مرحوم آخوند هم به همین تفسیر اعتقاد داشته‌اند، این است که ماهیت عین وجود است در خارج. یعنی در خارج اگر این تکه سنگ وجود است، سنگ نیز هست و سنگ بودنش عین موجود بودنش است و موجود بودنش عین سنگ بودنش.

تفسیر دوم، قایل است به اینکه در خارج تنها وجود است و ماهیت حدّ عدمی وجود و نفاذ اوست. تفسیر دیگری نیز وجود دارد که معتقد است ماهیت نه خود واقع است و نه حدّ او؛ بلکه چون واقع دارای حدّ است برای ما نیز تصویری ایجاد می‌شود که اسمش ماهیت است. بنا به این تفسیر ماهیت تنها در ذهن است، منتها چیزی که در ذهن پدیدار می‌شود منشأ انتزاع دارد و نه مابهازاء. یعنی خارج به‌گونه‌ای است که برای ذهن چنین تصویری بوجود می‌آید (ماهیت) بدون اینکه این تصور واقعاً در خارج وجود داشته باشد. در تفسیر اول ماهیت عین واقعیت است و مابهازای وجودی دارد؛ اما بواسطه وجود و نه به‌طور مستقل. یعنی اگر وجود نبود ماهیت هم نبود و وجود علت برای موجودیت ماهیت است البته علت تحلیلی. تصویری که تفسیر دوم ارائه می‌دهد مانند کوری است. شخصی که کور است واقعاً نابینا است و کوری صرفاً صفتی نیست که ما به او نسبت دهیم. اما خود کوری چیست؟ کوری، نداشتن و عدم بینایی است. حال ماهیت نیز عدمی است در کنار وجود و حد وجود. یعنی تا جایی که وجود موجود است، وجود است و آنجا که وجود تمام می‌شود ماهیت حدی است بر وجود.

نظر سوم نیز همان‌طور که عرض کردم ماهیت را ذهنی می‌پندارد. یعنی ذهن ما به‌گونه‌ای است که وقتی با وجود محدود روبه‌رو می‌شود، مفهوم ماهوی را در آن می‌بیند. تعریف علم حصولی و حضوری به این صورت پذیرفته نیست که بگوییم: علم حصولی عبارت است از علم به ماهیت و علم حضوری علم به وجود. بلکه تعریف صحیح آنها چنین خواهد بود که: علم حصولی عبارت است از «علم به شیء به واسطه مفهوم»، حالا این شیء می‌خواهد ماهیت باشد یا





وجود. و علم حضوری نیز عبارت است از «علم به واقع شیء بدون مفهوم»؛ چه آن شیء ماهیت باشد چه وجود. بنابراین ماهیت نیز قابل فهم به علم حضوری می‌باشد و این مبتنی بر تفسیر نخست اصالت وجود است.

س: آنچه فرمودید در صورتی پذیرفته است که تفکیک بین معقولات اولی و ثانیه انجام نشود. اما براساس تفکیک فوق، ماهیات مربوط به معقولات اولی و مفاهیم مربوط به معقولات ثانیه است و آیا اشکال مفهوم وجود که فرمودید به این ترتیب منحل خواهد شد؟

ج: نکته‌ای در بحث وجود ذهنی وجود دارد که بنده فراموش کردم عرض کنم و آن اینکه تقسیم معقولات به اولیه و ثانی هم درحقیقت عبارةً آخرای تقسیم علم به حقیقی و اعتباری است. علامه می‌فرمایند علم حقیقی مساوی است با معقول اول؛ چراکه علم حقیقی، علمی است که واقع آن علم به وجود خارجی موجود است و همان ماهیتی که موجود به وجود خارجی است به ذهن می‌آید و آنچه را که ذهن می‌فهمد متن واقعیت و متن خارج است. براین اساس ماهیت معقول اول و سایر چیزهایی که ذهن می‌فهمد واقع نبوده و تبدیل می‌شوند به معقول ثانی، می‌خواهد وجود باشد یا عدم، امتناع باشد یا وجوب. همان‌طور که عرض کردم اصلاً تقسیم علم حصولی به علم حقیقی و اعتباری درست نیست و همه علوم حصولی حقیقی هستند؛ زیرا حکایت، ذاتی وجود ذهنی است و هر مفهومی که در ذهن شکل بگیرد واقع خود را حکایت کرده و نشان می‌دهد.

نکته‌ای دیگری را نیز عرض کنم. مرحوم آخوند معتقد است معقول ثانی دانستن وجود براساس اصالت ماهیت است. شیخ اشراق که قایل به اصالت وجود نیست می‌گوید وجود معقول ثانی است برای اینکه برای او ماهیت در خارج وجود است. آنچه که ما از ماهیت می‌فهمیم مابه‌ازای خارجی دارد؛ اما اصلاً وجود نیست. این مفهومی است که خارج به آن متصف می‌شود بدون آنکه مابه‌ازای خارجی داشته باشد.



س: شما فرمودید علوم حصولی همگی علوم حقیقی هستند. آیا این اعتقاد منجر به نسبی شدن علوم نخواهد شد؟ چراکه هر کسی دارای علم حصولی است که آن را به اعتقاد خود حقیقی می‌داند؟

سؤال دیگر اینکه اگر بحث وجود ذهنی نتواند مطابقت عین و ذهن را تأمین نماید، بالأخره چگونه می‌توان فهمید آن تصویری که در ذهن حاصل شده حاکی از واقعیت خارجی هست یا نه؟

ج: عرض کردم بحث وجود ذهنی نه تنها مشکل مطابقت را حل نکرد؛ بلکه اصلاً خودش این مشکل را بوجود آورد. اگر کسی منکر وجود ذهنی باشد معتقد خواهد بود که علم منحصر در علم حضوری است و در آن صورت دیگر وجود خطا معنا نخواهد داشت. بنابراین اولاً در اینجا اصلاً نسبیت مطرح نیست و معنا ندارد؛ چراکه حاصل سخن ما این است که هر مفهومی، واقع خودش را نشان می‌دهد و هر کسی در هر کجای عالم تصویری از هستی، آب، درخت و... دارد که این تصورات واقع خودشان را نشان می‌دهند که این به معنای نسبیت نیست.

اما درباره راه حل مشکل مطابقت عین و ذهن، به نظر بنده همان راه حل قدما درست است. همان طور که ملاحظه فرمودید مطابقت عین و ذهن مربوط به قضایا است و مشکل در آنجا مطرح می‌شود؛ چون تصورات مفرد اصلاً کاری با عین ندارند تا مورد صدق و کذب قرار گیرند. تصور مفرد فقط واقع خودش را نشان می‌دهد بدون اینکه چگونگی آن را بیان کند. وجود، وجود را نشان می‌دهد و عدم، عدم را بدون آنکه به نحوه وجود آنها تعرضی داشته باشد.

این تنها قضیه است که شأنش حکایت از خارج است و در مورد قضایا است که می‌توان پرسید چگونه با خارج و عین مطابق می‌شود؟ یک دسته از قضایا مانند قضیه «من تشنه هستم» را می‌توان به این صورت تحلیل کرد: در قضیه «من تشنه هستم»، من حکایت از نفس من می‌کند و تصور تشنگی نیز به طور بدیهی از گرسنگی حکایت نمی‌کند؛ بلکه تشنگی را نشان می‌دهد. حال قضیه «من تشنه هستم» نشان می‌دهد من با تشنه هویت دارم و «من و تشنه» دو فرد و مصداق مجزا نیستیم. حالا باید دید این قضیه مطابق با واقع هست یا خیر؟ واقع موضوع قضیه



یعنی من را به علم حضوری درمی‌یابیم و تشنگی نیز حالتی از حالات نفسانی است که آگاهانه و به علم حضوری آن را نیز درک می‌کنیم. به این مطلب هم که تشنگی به عنوان حالتی نفسانی متعلق به نفس من است به علم حضوری علم داریم، بنابراین خود قضیه به علم حضوری معلوم من است و هیچ خطایی در آن راه ندارد. پس در اینجا تطابق عین و ذهن در این است که هم حکایت قضیه و هم واقعی که این قضیه از آن حکایت می‌کند معلوم به علم حضوری است. در اینجا مسئله تطابق کاملاً روشن است و هیچ ارتباطی هم به وجود ذهنی ندارد.

دسته دوم، اولیات هستند مانند محال بودن اجتماع نقیضین. تصور وجود و عدم، حکایت از وجود و عدم می‌کند. تصور اجتماع نیز واقع اجتماع را نشان می‌دهد. اجتماع گاهی به معنای دو نفر هم‌اتاقی است که هر کدام تختی جداگانه دارند، این نوع اجتماع در فلسفه مدنظر نیست. اجتماع فلسفی یعنی یک چیز مصداق هر دو باشد. وجود و عدم جمع نمی‌شوند، یعنی یک چیز نمی‌تواند در زمان واحد هم وجود داشته باشد و هم معدوم باشد. در اینجا موضوع عبارت است از: وجود و عدم؛ و محمول عبارت است از: اجتماع. اگر مفهوم وجود واقع وجود و مفهوم عدم واقع عدم را بدون هیچ خطایی نشان می‌دهد، پس در واقع من این واقع‌ها را از طریق مفهوم می‌فهمم. مفهوم اجتماع نیز واقع اجتماع را نشان می‌دهد. وقتی اینها را کنار هم می‌گذاریم و با هم می‌سنجیم می‌بینیم بودن نبود با اجتماع سازگار نیست، علم و قدرت با هم سازگار هستند یعنی مثلاً یک نفر می‌تواند در آن واحد هم عالم باشد و هم قادر؛ اما بودن نبود با اجتماع سازگار نیست.

حال همین را در مورد ۲ ضربدر ۲ می‌شود ۵ به کار می‌گیریم. ۲ واقع ۲ را نشان می‌دهد نه مفهوم ۲ را. مفهوم ۲، ۲ تا هیچ‌گاه مفهوم ۴ تا نیست، چون مفاهیم از هم متباین هستند درست همان‌طور که الفاظ متباین می‌باشند. ولی به هر حال این ۲، ۲ تا بدون هیچ خطایی حکایت از واقع ۲، ۲ تا می‌کند. این همان مسئله‌ای است که در بحث وجود ذهنی نیز به آن پرداختیم که وجود ذهنی به حکایت ذاتی پرداخته است، طوری که گویی این قضیه مفروغ‌عنه است. حکایت وجود ذهنی از واقعه حکایت ذاتی است، آنجا که می‌گویند هر شیئی حداقل می‌تواند



چهار وجود داشته باشد، وجود خارجی، وجود ذهنی، لفظی و کتبی - بعد اضافه می‌کنند که حکایت وجود ذهنی حکایت طبعی است یعنی مطابق قرارداد نیست و طبیعتش، طبیعت حاکی است و خواه و ناخواه ۲، ۲ تا واقع ۲، ۲ تا را نشان می‌دهد. ۴ هم واقع ۴ را نشان می‌دهد و ۵ هم واقع ۵.

حال وقتی ما واقع‌ها را با هم می‌سنجیم می‌بینیم ۲، ۲ تا با ۴ رابطه ضروری دارد و با ۵ رابطه امتناع؛ لذا حکم می‌دهیم ۲، ۲ تا ۴ تا بوده و ۵ تا نیست. پس از این باب است که مفهوم ذاتاً حکایت می‌کند و از همین رو می‌بینیم که واقع این مفهوم با واقع آن مفهوم رابطه تلازم و عینیت و یا رابطه تعاند و تقابل دارد. بقیه معارف ما نیز بر همین دو قسم که عرض کردم مبتنی است.

س: نظریه حضرت عالی با قول به شیخ چه تفات اساسی دارد؟

ج: سؤال بسیار خوبی است. جناب استاد حسن‌زاده کتابی با عنوان «النور المتجلی فی الظهور الظلی» دارند و در آنجا می‌فرمایند وقتی اشکالات مسئله وجود ذهنی با بیان مرحوم آخوند دفع شد و معلوم شد آنچه در ذهن است انسان است به حمل اولی (یعنی مفهوم انسان نه واقع و ماهیت انسان)، آنگاه قول متأخرین که قایل به وجود ذهنی هستند و قول منسوب به قدماء که به شیخ معتقد می‌باشند، یکی خواهد شد.

به بیان دیگر قائلین به شیخ هم نمی‌خواستند بگویند ما واقع را نمی‌فهمیم؛ بلکه آنها نیز همان حرف شیخ را می‌خواهند بگویند که خود ماهیت به ذهن نمی‌آید، آنچه در ذهن ماست و علم ما را تشکیل می‌دهد، حاکی ماهیت است و نه خود او که حالا از آن تعبیر به شیخ می‌کردند. پس قول به شیخ با قول به وجود ذهنی با حفظ جواب ملاصدرا از اشکالات وجود ذهنی مبنی بر اینکه آنچه به ذهن می‌آید ماهیت به حمل اولی است، یکسان خواهد بود.

س: با اینکه ماهیتاً و وجوداً با آن مغایر است چطور آن را نشان می‌دهد؟

ج: این یک مسئله وجدانی است. انسان وقتی چهره‌ای را می‌بیند آیا تصورش همان چهره



را نشان می‌دهد یا نه؟ اگر وجود را تصور کنیم هستی را نشان می‌دهد یا خیر؟ اصلاً این موضوع آن قدر آشکار است که آن را به عنوان یک مسئله در فلسفه مطرح نکرده‌اند.

س: بنابراین اینجا آن بحث‌های هرمنوتیکی هم علی‌القاعده مطرح می‌شود که اگر انواع فهم از لایه‌های مختلف یک شیء وجود داشته باشد، همه درست است «و کُلُّ یَدْعَى وَصِلاً بِلِیْلِ \* و لیلی لا تقرّ لهم بذاکا»<sup>۱</sup>

ج: اینکه کدام کلام منظور است غیر از این است که فهم ما از واقع مراتب دارد. به قول استاد ما (رضوان‌الله‌تعالی) از زمان حضرت آدم تا به حال، ظواهر حجت است. مراد شخص همان چیزی است که از ظاهر کلامش فهمیده می‌شود و اگر چیزی جز این ظاهر مرادش بود، باید طوری سخن می‌گفت که همان معنا را برساند. هرکس محکوم به ظاهر کلامش است. البته ممکن است مقصود از کلامی ظاهر آن نباشد که رسیدن به آن معنای مورد نظر نیز روش خاص خود را دارد و اگر قرینه صارفه (نقلی یا عقلی) وجود داشته باشد می‌توان کلام را به غیر از معنای ظاهری تفسیر کرد.

س: اگر مطلبی که فرمودید درست باشد، با توجه به این روایت که «كَلِمًا مَّيْرُتُمْوُهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ الْمَعَانِي فَهَوَ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَزْدُودٌ إِلَيْكُمْ»<sup>۲</sup> آیا می‌توانیم یقین داشته باشیم تصویری که از خدای متعال داریم و به آن مؤمن هستیم خداوند است یا خیر؟

ج: اگر منظورتان این باشد که آنچه فهمیده‌ام خود خداوند است، باید گفت این‌طور نیست چون خداوند علاوه بر اینکه هست، عالم است و قادر است، اما می‌دانیم وجودش با وجود ما تفاوت زیادی دارد به دلیل آنکه توطی بین وجودها نیست، مصداق علم خداوند با مصداق علم

۱. و هرکسی ادعا می‌کند که به وصال لیلی نائل آمده است؛ اما لیلی اقرار به ادعای آنان نمی‌کند.

۲. هر معنایی را که ذهن شما با دقت و لطافت فراوان تصور کند که هیچ شائبه نقص و اشتباه هم نداشته، تنها مفهومی باشد که بر خدا صدق کند، نهایتاً این مفهوم مخلوق و مصنوعی مانند شما (و ساخته ذهن شما) است. (بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳)



بشری متفاوت است چون متواظی نیست. تازه این در مورد اموری است که امکان فهمش برای ما وجود دارد، اما در کنار همه اینها خداوند «لیس کمثله شیء» است. نکته دیگر اینکه خداوند صفاتی دارد که تنها مختص به اوست و فهمش ممکن نیست؛ یعنی صفات مکنونه و مستأثره. از باب تشبیه اگر کسی از معنای انسانیت تنها حیوان بودن را که معنای عام و مشترک میان انسان و حیوان است بفهمد، آیا می‌توان گفت انسان را شناخته است؟ ما خصوصیت وجود حق و صفات حق را نشناخته‌ایم، علاوه بر اینکه در مورد صفات مکنونه و مستأثره حتی معنای عامی از آنها را نیز نفهمیده‌ایم. بنابراین تصویری که از خداوند داریم مربوط به خود ما می‌باشد و خداوند را نفهمیده‌ایم: «و لایحیطون به علماً». البته آن روایتی که فرمودید نیز به نظر می‌رسد سند قابل اعتمادی ندارد.

س: ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که شما به حکما این عقیده را نسبت می‌دهید که همه تصورات کلی است و اصلاً تصور جزئی وجود ندارد؛ اما علامه ادراک حسی و شاید خیالی را جزئی می‌داند.

ج: این طور نیست! ایشان فرموده‌اند ادراک حسی و خیالی هم فی‌نفسه کلی است. اگر اتصال با مصداق برقرار باشد تا زمان برقراری اتصال، ادراک جزئی است. یعنی مثلاً زمانی که من زید را در خارج می‌بینم و تصویر زید در ذهنم را با زید خارجی تطبیق می‌دهم، ادراک زید، جزئی است. برای فهم بیشتر، تصویر یک نوع خاص از خودکار را در نظر بگیرید، همان تصویر و تصور اولیه شما از خودکار، برای علم‌داشتن به تمام خودکارهایی که الآن وجود دارد و یا بعدها ساخته می‌شود، کافی است و آن صورت اولیه بر همه آنها قابل تطبیق است. اگر همه انسان‌ها نیز هم‌شکل بودند، تصور اولیه شما از زید برای صدق و تطبیق با همه آنها کافی بود و این به خاطر آن است که آن صورت دارای این قابلیت است و یک‌شکل نبودن آدم، قابلیت مفهوم را از بین نمی‌برد. کلی آن چیزی است که قابل صدق بر کثیرین باشد ولو یک مصداق داشته باشد یا اصلاً مصداق نداشته باشد. بنابراین تصویری که شما از چیزی بدست می‌آورید کلی و قابل صدق بر کثیرین است.



## برای مطالعه بیشتر

۱. پاشایی، محمدجواد، چیستی وجود ذهنی در نظام حکمت صدرایی، آیین حکمت، ش ۸ و ۹، ۱۳۹۰ ش.
۲. جوادی، محسن، کوهی، توکل، باران، سادات، وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا، حکمت صدرایی، ش ۱، ۱۳۹۱ ش.
۳. حسینی خامنه‌ای، سید محمد، وجود ذهنی و دنیای درون، خردنامه صدرا، ش ۶۳، ۱۳۹۰ ش.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، نظریه مطابقت، خردنامه صدرا، ش ۲۲، ۱۳۷۹ ش.
۵. زراعت‌پیشه، محمود، فرامرزقراملکی، احد، راهکارهای متمایز ملاصدرا از ابن‌سینا در رفع اجتماع دو مقوله در وجود ذهنی و کارایی آن، فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۲ ش.
۶. شبانی، مرتضی، وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی، فروغ اندیشه، ش ۸، ۱۳۸۳ ش.
۷. شیروانی، علی، تأملی دوباره در بحث وجود ذهنی، قیاسات، ش ۱۲، ۱۳۷۸ ش.
۸. طاهری، سیدصدرالدین، بررسی و نقد مسئله وجود ذهنی در فلسفه صدرالمتألهین، خردنامه صدرا، ش ۳۶، ۱۳۸۳ ش.
۹. عارفی، عباس، معرفت و مطابقت، ذهن، ش ۸، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. فلاحی، اسدالله، موحدابطحی، بهاء‌الدین، حمل اولی و شایع به قید قضیه و موضوع و فروگاهی معنای دوم به معنای اول، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۴۳، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. فیاضی، غلامرضا، بخش اول: (علوم عقلی اسلامی) وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، معارف عقلی، ش ۶، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. کوثریان، حجت، بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی، معارف عقلی، ش ۱۴، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. کوثریان، حجت، بهشتی، احمد، کشفی، عبدالرسول، بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی؛ فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. میرباقری، مرتضی، صفری کندسری، رضا، ارزش شناخت در فلسفه ملاصدرا، ذهن، ش ۳۴ و ۳۵، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. نیازی، احمدعلی، رابطه وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه شهید مطهری، معارف عقلی، ش ۱۴، ۱۳۸۸ ش.



## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ق.
۲. —، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ش.
۳. جرجانی، سیدشریف، شرح المواقف، شریف‌رضی، قم، ۱۳۷۰ش.
۴. خوین، غفور، ملاک معناداری حروف از دیدگاه زبان‌شناسی و اصولی با رویکردی به آرای امام خمینی علیه السلام، پژوهشنامه متین، ش ۲۸ و ۲۹، ۱۳۸۴.
۵. رازی، قطب‌الدین، الرسالة المعمولة في التصور والتصديق، ضمن رسالتان في التصور والتصديق، تحقیق: مهدی شریعتی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۶ق.
۶. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، نشر ناب، تهران، ۱۴۱۳ق.
۷. صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، نشر مولی، تهران، ۱۴۲۰ق.
۸. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمه، نشر جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ش.
۹. —، نهایت فلسفه (ترجمه‌نهایه الحکمه)، ترجمه مهدی تدین، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۰. فخررازی، محمدبن عمر، مباحث مشرقیه، چاپ دوم، مکتبه بیدار، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۱. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق‌الالهام فی شرح تجرید الکلام، مکتبه فارابی، تهران، بی‌تا.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بی‌جا، بی‌تا.
۱۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی، مؤسسه نشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۳ق.
۱۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۵. —، مجموعه آثار (شرح منظومه)، تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۸ش.
۱۶. نویان، سید محمود، مفاهیم کلی، مجله معرفت فلسفی، ش ۱، ۱۳۸۲ش.





## آشنایی با استاد فیاضی

آیت‌الله غلامرضا فیاضی در سال ۱۳۲۸ش در قم و در میان خانواده‌ای متدین و دوستدار روحانیت و علمای شیعه به دنیا آمد. پدرش مرحوم حاج اسدالله، به پیشه بنایی اشتغال داشت و از همان راه روزگار می‌گذراند.

آیت‌الله فیاضی پس از اینکه قرآن و بخشی از دروس فارسی را نزد مادر خود و مکتب‌خانه فرا گرفت، با پدر خود به بنایی ساختمان می‌رفت. او با عنایت یکی از روحانیان و رخصت پدر، روی به دروس حوزه علمیّه قم آورد. وی پس از طی مقدمات، به دروس سطح در نزد استادان مشهور آن روزگار راه یافت و سپس به درس خارج فقه و اصول استادان برجسته حوزه علمیّه قم رفت و سال‌ها از محضر آنان بهره‌مند شد. او هم‌زمان با تحصیل فقه و اصول، علوم عقلی را نیز در نزد استادان خبره قرار گرفت. به گونه‌ای که بعدها خود به تدریس آن دروس رو آورد و درس او در زمره بهترین دروس حوزه در علوم عقلی به شمار می‌رفت.

## اساتید

آیت‌الله فیاضی در سال‌های تحصیل خود به محضر استادان برجسته بسیاری شرفیاب شد. او جامع‌المقدمات را نزد مرحوم شیخ محمدحسن قاضی‌زاده که همانا مشوق اصلی او برای روآوردن به تحصیل در حوزه بود، فراگرفت. سیوطی را نزد حجت‌الاسلام والمسلمین باکوبی، امام جمعه فریدون‌کنار و مغنی را هم نزد او و نیز در محضر آیت‌الله شیخ حسن تهرانی و آقای جلیلی آموخت. حاشیه را نزد حجت‌الاسلام والمسلمین باکوبی و مختصر را نزد آیت‌الله دوزدوزانی و معالم را نزد حجت‌الاسلام والمسلمین فاضل‌هرندی خواند و سپس به دروس لمعه آقای سید ابوالفضل موسوی تبریزی و آقای تقدیری رفت. استاد او در رسائل آیت‌الله العظمی نوری همدانی و آیت‌الله مؤمن، در مکاسب آیت‌الله شیخ علی‌پناه اشتهاردی و آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی و در کفایت آیت‌الله العظمی نوری همدانی و آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی بود. وی از سال ۵۱ به مدت چهارده سال در دروس خارج حضرات آیات آقایان گلپایگانی، اراکی،



حائری، شاه‌آبادی، شیخ کاظم تبریزی، شیخ جواد تبریزی و وحیدخراسانی شرکت کرد. او در بخش علوم عقلی، شرح منظومه سبزواری را نزد آیت‌الله گرامی، بدایه را نزد آیت‌الله جوادی‌آملی، نهاییه را نزد آیت‌الله مصباح‌یزدی و اسفار را نزد آیت‌الله جوادی‌آملی فراگرفت. همچنین او تمهیدالقواعد و شرح فصوص‌الحکم را نزد آیت‌الله جوادی‌آملی آموخت.

### تدریس

آیت‌الله فیاضی در سال‌های متمادی و از سال‌های آغازین تحصیل به امر تدریس اهتمام ویژه‌ای داشت. او در دروس مختلف دوره‌مقدمات و سطح را بارها تدریس کرد و سپس به تدریس بدایه، نهاییه و شرح اشارات رو آورد. وی هم‌اکنون نیز به تدریس اسفار اشتغال دارد. تبیین زیبا و استوار علوم عقلی از ویژگی‌های اوست. دروس و نوارهای صوتی تدریس او همواره مورد استفاده طلاب بوده است.

### سوابق علمی

از آیت‌الله فیاضی، تعلیقه‌ای بر نهاییه‌الحکمه علامه طباطبایی به چاپ رسیده است. او از اعضای جامعه‌مدرسین است و هم‌اکنون در قم ضمن اشتغال به تدریس، به پژوهش در موسسه امام خمینی (ره) مشغول است.